37e ANNEE (4e SÉRIE) N° 9 4 MARS 1920

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

PRIX D'ABONNEMENT POUR TOUT L'UNIVERS........ 15 francs à l'Édition complète. 10 — à l'Édition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à : M. le Directeur de L'AMI DU CLERGÉ, à Langres (Hte-Marne).

Chronique théologique

I. — Apologétique [1]

SOMMAIRE. — Le champ actuel de l'Apologétique. — P. Bainvel, *De vera Religione et Apologetica*. — P. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione*. La vraie notion de l'acte de foi surnaturelle. — Les traités apologétiques du P. Muncunill. — P. de Tonquédec, *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*. — P. Mainage, *Le témoignage des Apostats*.

La caractéristique générale des travaux récents dans le domaine apologétique est la tendance à élargir considérablement le champ autrefois réservé à cette science. Il ne faut pas s'en étonner. Le devoir de l'Apologiste est double. Il doit, d'une part, donner une démonstration solide de la crédibilité du christianisme catholique ; mais, d'autre part, il doit présenter ses preuves en les adaptant aux ignorances, aux doutes, aux préjugés des incrédules ses contemporains. Or le temps n'est plus où les Apologistes n'avaient en face d'eux que des hérésies niant un dogme particulier, ou des protestants qui du moins voulaient rester chrétiens. Aujourd'hui, ce qui est mis en question, ce sont les fondements de la connaissance, la valeur même de la raison. Pour garder son efficacité, et rencontrer l'adversaire sur le terrain qu'il occupe, il a fallu ajouter aux preuves primitives d'Ecriture et de Tradition, des preuves historiques et des explications philosophiques. Une apologétique totale devrait aujourd'hui commencer par une tournée de « reconnaissance » pour repérer exactement les positions actuellement occupées par les incrédules, et continuer par une critériologie, une psychologie, une métaphysique, une théodicée, passer par la préhistoire et par une minutieuse histoire des religions, aborder enfin l'étude critique des origines et du développement du judaïsme et du christianisme. Le débat vidé sur ces points préliminaires permettrait d'aborder avec aisance les difficultés soulevées autour des questions du miracle ou de la prophétie par quelques incrédules attardés.

[1] Les deux autres parties de cette Chronique (Théologie dogmatique, Théologie ascétique et mystique) paraîtront dans un prochain n°.

* * *

Ceux qui veulent se renseigner sur l'état présent des esprits en France, et sur la façon dont se posent actuellement les problèmes apologétiques, pourront étudier avec confiance BAINVEL, **De vera Religione et Apologetica** [1]. Depuis longtemps professeur à l'Institut Catholique de Paris, co-directeur de la *Revue pratique d'Apologétique*, l'auteur s'est décidé, sur des instances autorisées, à publier un précis de son enseignement oral. Déjà 2 volumes étaient parus : *De magisterio vivo et Traditione*, et *De Scriptura sacra* [2]. Outre celui que nous annonçons, l'auteur en promet un quatrième : *De Ecclesia Christi*, qui complètera cette *Summula Theologiæ fundamentalis*.

La méthode se caractérise par le souci prédominant d'établir aussi bien que possible « l'état de la question, » en relatant les erreurs, les opinions, les tendances, les essais de solution. Viennent ensuite des thèses dont le texte très étudié s'efforce de donner la note juste, en écartant le faux et en intégrant la vérité, où qu'elle se trouve. La démonstration strictement dite est ensuite jalonnée ; l'auteur a délibérément refusé de la développer ; il a préféré, nous dit-il, indiquer la manière de l'aborder et de la conduire, et laisser à l'enseignement oral du maître le soin d'ajouter les éclaircissements qui sont indispensables. La bibliographie est très abondante, presque exhaustive. Pour le prêtre, professeur ou non, qui a achevé ses études, cet ouvrage est un excellent *Memento* doctrinal, une mine précieuse de renseignements et un guide sûr.

L'ouvrage est divisé en deux parties, précédées d'un préambule et suivies d'appendices.

Dans la 1re partie, que l'auteur intitule : *Apologetica*, il étudie les principales tendances philosophiques et religieuses de notre époque, soit au dehors, soit à l'intérieur du catholicisme ; il définit ensuite le but de l'apologétique, qui est de démontrer la crédibilité de la foi catholique, et

[1] 1 vol. in-8 de VIII-270 p., Paris, Beauchesne, 1914. — Nous renonçons à indiquer les prix, sans cesse majorés, des ouvrages que nous annonçons, excepté pour ceux qui viennent de paraître incessamment. Nos lecteurs pourront conjecturer ce prix d'après le nombre de pages, le format... et l'éditeur.
[2] Même librairie.

détermine les conditions auxquelles elle doit satisfaire pour atteindre ce but ; enfin il passe en revue, depuis l'Ancien Testament jusqu'à nos jours, en insistant davantage sur les plus récents, les divers systèmes apologétiques qui ont été employés pour la démonstration de la vraie foi.

Dans la 2e partie, intitulée : *De vera Religione,* le P. Bainvel étudie les notions de Religion et de Révélation avec les différentes questions qui s'y réfèrent ; il donne ensuite une « démonstration chrétienne » où il prouve la mission divine du Christ, et une « démonstration catholique » où il prouve celle de l'Eglise.

L'appendice contient deux études, l'une du P. de la Broise sur *La Religion et les religions,* l'autre de M. Bainvel sur *La Question religieuse et le Problème apologétique;* puis un recueil de textes écrits par des incrédules et souvent invoqués en faveur de la religion chrétienne.

Cet ouvrage serait plus facilement utilisable s'il était pourvu d'un bon Index alphabétique qui permît notamment de se retrouver dans la multitude d'indications bibliographiques ; celles-ci sont un peu trop « *tumultuarie congesta,* » comme l'auteur lui-même le reconnaît de bonne grâce (p. 5, note 1). Il faudrait faire aussi, en plusieurs pages, une revue des fautes d'impression.

Le P. Bainvel témoigne d'une louable largeur d'esprit. Ainsi, en faisant ressortir l'opportunité de l'Encyclique *Pascendi,* il remarque pourtant que sa portée a pu être exagérée par l'esprit de parti (p. 52) ; de même, en rappelant la controverse entre MM. Aug. Valensin et de Tonquédec au sujet de la doctrine de M. Blondel, il admet la justesse relative des deux points de vue opposés, et réconcilie les adversaires en leur donnant à tous deux des compliments, — mérités, du reste, à notre avis.

* * *

Le traité **De Revelatione** du P. Garrigou-Lagrange [1] est un travail extrêmement remarquable et qui fera époque. Considérable par le nombre de pages (plus de 1000 grand in-8, d'un texte très serré), il l'est incomparablement plus par le travail acharné qu'il suppose, par la puissance de réflexion philosophique dont il s'inspire, par la manière personnelle et pénétrante dont il utilise la doctrine de S. Thomas et de ses disciples. C'est en philosophe et en théologien que l'auteur aborde le problème apologétique, et nous ne croyons pas qu'on ait jamais déterminé avec autant de netteté, de sûreté et de profondeur le milieu philosophico-théologique où doit évoluer une apologétique qui veut rester correcte.

Le Père G.-L. connaît fort bien les systèmes et les tendances philosophiques modernes. Déjà il les avait étudiés dans son remarquable ouvrage sur *Dieu, son existence et sa nature* [2]. Il en parle sans recherche d'une minutieuse précision terminologique ; il nous donne plutôt les résultats des efforts qu'il a faits pour les pénétrer jusque dans leurs principes les plus intimes. Ses réfutations ne sont pas non plus des notations mises bout à bout, mais des critiques menées à fond par réduction des systèmes à leurs données maîtresses et par comparaison de ces données avec les premiers principes rationnels.

Les solutions adoptées s'inspirent presque toujours de S. Thomas, qu'il s'agisse soit du sens des mots, soit des doctrines les plus élevées. A côté de S. Thomas, le Père G.-L. cite comme autorités les commentateurs de l'Ecole thomiste stricte, Cajetan, Jean de S. Thomas, Gonet, Goudin, les *Salmanticenses,* Billuart, le P. Gardeil. Quant aux Nominalistes, aux Scotistes, aux Molinistes, aux Suaréziens, ils sont traités sans beaucoup d'indulgence. L'exposé est fait avec une certaine abondance doctrinale : l'auteur n'hésite pas à s'engager dans les questions philosophiques ou théologiques connexes à son sujet ; mais, grâce à ces apparentes digressions, il nous permet des vues multipliées et grandioses sur les vérités dont il traite, et l'on n'a pas le courage de se plaindre qu'il ne nous ait pas conduit au but en prenant les raccourcis. L'ensemble est bien ordonné, fortement construit.

Dans la partie positive de son travail (livre II : De l'existence de la Révélation) où il s'agit de la valeur historique des Evangiles, de l'exégèse des textes du N. T., des systèmes de critique biblique, l'auteur s'est informé consciencieusement ; mais on sent très vite qu'il a quitté le terrain où il excelle. Le mérite de l'ouvrage n'est pas là : il est d'avoir su trouver dans le thomisme une réponse solide, souvent même péremptoire, à toutes les difficultés de théorie ou de méthode que rencontre l'apologétique moderne. Aussi l'étude de ce traité s'impose absolument à qui veut désormais faire œuvre de science apologétique un peu sérieuse ; elle se recommande spécialement aux esprits qui, faute de culture théologique suffisante, s'imaginent trop complaisamment que la philosophie scolastique n'a jamais connu les problèmes qui les préoccupent, et que le champ de l'apologétique est un terrain vague où n'importe qui peut n'importe où et d'après n'importe quelle méthode démolir et reconstruire à son gré, en utilisant n'importe quels matériaux.

C'est avec réflexion que le P. Garrigou-Lagrange intitule son ouvrage : *Théologie fondamentale.* Pour lui l'apologétique n'est pas « une science spécifiquement distincte de la théologie, elle en est seulement une fonction particulière, » une défense rationnelle (t. I, p. VII), faite « sous la direction de la foi » : la foi, en effet, fixe le but (la crédibilité) auquel la raison doit atteindre, et indique les arguments (miracles, prophéties) à mettre en œuvre pour y arriver (p. 43 ss.). L'auteur insiste sur ce point, parce qu'il fait avant tout une systématisation apologétique, une apologétique *a priori,* abstraite : l'apologiste qui travaille sur des incrédulités concrètes se guidera d'après ces

[1] *Theologia fundamentalis secundum S. Thomæ doctrinam. Pars Apologetica.* De Revelatione, *per Ecclesiam catholicam proposita.* Auctore P. Garrigou-Lagrange, O. P., professore S. Theologiæ in Collegio Angelico de Urbe ; Rome, Ferrari, et Paris, Gabalda, 1918 ; 2 vol. in-8 de XII-564 et 482 p.

[2] Paris, Beauchesne (actuellement épuisé).

vues, mais se gardera bien de les présenter avec insistance, surtout au début ; quant au savant dont les travaux historiques ou philosophiques peuvent être une contribution à l'apologétique, il devra n'user que des méthodes propres à sa science, tout en demeurant constamment attentif aux données de la foi et de la théologie. Entendue dans ce sens, la subordination des sciences à la théologie n'a rien de choquant. C'est ainsi, du reste, que le Concile du Vatican (Denzinger, n. 1799) et Léon XIII dans l'Encyclique *Providentissimus* entendent les choses ; le P. G.-L. le sait et le dit (p. 26), mais étant donné son but, il n'a pas eu à insister sur ce point.

Dans ses *Prolegomena* qui couvrent 132 pages, il donne des notions générales sur la Théologie, la Théologie fondamentale et l'Apologétique, et sur la méthode de cette dernière. Ce dernier chapitre est spécialement important : c'est là que l'auteur soumet à une critique théologique serrée les méthodes modernes, spécialement ce qu'on a appelé « l'apologétique de l'immanence. »

Le livre I^er porte sur la notion de *la Révélation* et celle des concepts connexes : le mystère, le dogme, le surnaturel ; sur la possibilité de la Révélation, sa convenance, sa nécessité, sur les notions de foi et de crédibilité, sur les motifs de crédibilité et leur valeur. Ces 550 pages sont le centre de l'ouvrage : c'en est la partie la plus solide, celle où se manifestent le mieux les rares qualités que nous avons signalées plus haut. Une analyse plus détaillée serait fastidieuse. Arrêtons-nous plutôt sur un point qui nous semble mériter quelques réserves.

L'une des grandes préoccupations du P. Garrigou-Lagrange, comme ce fut toujours celle du P. Gardeil, son ancien maître, est d'affirmer la surnaturalité substantielle de l'acte de foi, telle que la présentent les Thomistes, en l'opposant à la notion de l'acte de foi accidentellement surnaturel, telle que la proposent les partisans de Scot, ou de Molina et De Lugo. Il est amené par là à affirmer très fortement l'élévation de l'intelligence humaine à l'ordre surnaturel par une grâce spéciale donnée en vue de l'acte de foi. Les mots : *illuminatio, lumen,* employés par S. Augustin, par le 2^e Concile d'Orange, par le Concile du Vatican, et par S. Thomas, sont interprétés par lui comme désignant cette grâce, qu'il entend d'une manière très particulière. Prenant à la lettre la métaphore de la « lumière, » il nous montre cette grâce tantôt élevant l'intelligence pour la rendre capable de voir surnaturellement, tantôt illuminant le dogme pour le rendre intelligible surnaturellement. Affirmée p. 162, cette conception est reprise p. 181-182 (note 2) où elle est illustrée par des comparaisons, et p. 184 (note 1) où on lit : « *Lumen infusum fidei illustrat et elevat notiones et verbum quibus conficitur formula dogmatica. In hac enim formula verbum* EST *diversimode affirmari potest : in fide naturali dæmonis affirmatur naturaliter sub lumine naturali... ; in fide supernaturali infusa affirmatur supernaturaliter et infallibiliter sub lumine infuso.* » Voir encore p. 447 et suiv. : « *Sicut sensus non potest cognoscere intelligibilia propter defectum proportionis, ita intellectus suis viribus naturalibus non potest credere supernaturalia formaliter qua talia... Unde non sufficit lumen externum revelationis, sed requiritur internum lumen fidei.* » Et pour inculquer cette idée, les comparaisons, même un peu amusantes, se pressent sous la plume du Père : « *Fides dæmonum est naturalis, acquisita, et ideo non attingit mysteria supernaturalia formaliter qua talia, sed materialiter tantum quoad sensum naturalem verborum. Ita canis audit loquelam humanam materialiter, scilicet quoad sonum sensibilem, non quoad sensum ejus intelligibilem ; ita etiam qui non habet sensum musicalem, materialiter audit symphoniam beethovianam, audit sonos, sed non percipit formalitatem seu animam symphoniæ. Similiter discipulus audit quandoque solum materialiter principium metaphysicum, scil. in exemplis allegatis, et non in se... Fides naturalis dæmonis attingit litteram Evangelii, non vero spiritum ; corticem rodit, non medullam gustat : se habet ante Scripturam Sacram sicut canis ante syllogismum cum carne scriptum. Lumine autem supernaturali fidei intelligimus quodammodo supernaturalia* » (p. 448). Et plus loin, p. 505, on nous explique en quoi consiste cet *intelligere quodammodo* : « *Fidelis, sub lumine interno supernaturali, attingit infallibiliter revelationem, non solum ut manifestatur in signis, sed ut procedit a Deo auctore gratiæ... ; et propter revelationem sic cognitam fidelis affirmat verbum* EST *in quolibet dogmate credendo, dum lumen infusum fidei illuminat notionem subjecti et notionem prædicati dogmatis... Ita etiam differunt ille qui imaginatione exultando de phænomenis vitæ mysticæ loquitur, et ille qui revera mystice unitur Deo in silentio orationis.* »

La conception n'est donc pas douteuse : dans la foi, l'intelligence humaine reçoit une grâce qui l'élève à l'état surnaturel, et cette grâce est une *lumière*, qui permet une *certaine intelligence* du dogme. Sans cette lumière, la raison humaine comprend le dogme révélé à peu près comme un chien comprend la parole humaine. Avec cette lumière, l'intelligence du croyant peut non seulement affirmer le dogme révélé, mais dans la formule qui l'exprime et qui constitue un *jugement,* il a une perception particulière du sujet et de l'attribut due à la lumière de foi *(illustrat notiones... quibus conficitur formula dogmatis... Lumen infusum fidei illuminat notionem subjecti et notionem prædicati dogmatis).* Les deux termes ainsi éclairés par une lumière surnaturelle, donnent lieu à un jugement infaillible de l'intelligence, jugement porté *sub lumine infuso*, tout comme, dans la connaissance rationnelle ordinaire, nos jugements sont portés *sub lumine naturali.*

Il est indubitable qu'avec une théorie ainsi comprise, l'acte de foi surnaturelle nage en pleine lumière, et qu'il est radicalement distinct de la connaissance de foi naturelle. Ce dernier point paraît souverainement important au R. P. Soit. Il ne faudrait cependant pas, pour prouver une opinion, si fondamentale qu'on la suppose, solliciter la notion même de la foi.

Rappelons brièvement les données théologiques et psychologiques du problème auquel touchent ces explications du R. P. La vérité révélée par Dieu, et à laquelle nous croyons par la foi surnaturelle, s'exprime dans une proposition, ayant un sujet, un attribut et un verbe, p. ex. : « Dieu — est — un dans sa nature et trine en ses Personnes. » Dans les propositions que nous connaissons par notre raison naturelle, les notions du sujet et de l'attribut nous apparaissent dans une lumière suffisante pour que nous voyions (évidence) et affirmions l'appartenance de l'une à l'autre. Toute foi, naturelle ou surnaturelle, se place dans l'hypothèse où nous *ne voyons pas* l'appartenance de l'attribut au sujet; nous l'affirmons néanmoins, mais sur le témoignage de quelqu'un qui le voit : nous croyons sans voir ; le recours à l'autorité d'un autre ne nous donne pas, à nous, plus de lumière : il autorise l'adhésion tout en nous laissant dans l'inévidence.

Cet acte de l'intelligence, qui juge sans voir, n'est-il pas contraire à sa nature? Non, car l'intelligence peut être déterminée à porter un jugement par deux causes : l'évidence proprement dite, et un ordre de la volonté. Cette intervention de la volonté venant fixer l'intelligence caractérise l'acte de foi, qui est un jugement commandé par la volonté, et porté par l'intelligence sur une vérité actuellement inévidente, mais garantie par l'autorité de quelqu'un pour qui elle est évidente.

Voici donc, en gros, comment les choses se passent dans l'acte de foi surnaturelle. Soit une vérité révélée, le dogme de la Sainte Trinité, par exemple. L'intelligence saisit par des concepts analogues les notions de Dieu et d'une nature unique en trois personnes (qui sont le sujet et l'attribut de la proposition). Mais elle a beau tourner et retourner dans tous les sens ces deux concepts, elle n'arrive pas à trouver de connexion nécessaire ou évidente entre eux, et ne peut affirmer : « Dieu est un par nature et trine dans ses personnes. » Elle reste donc dans l'indétermination, et ne juge pas. Mais voici que l'autorité intervient. Dieu, qui en a l'évidence, déclare que ce jugement est vrai. L'intelligence alors se trouve dans une situation paradoxale : d'une part elle sait, puisque Dieu le lui dit, que la proposition qu'elle a sous les yeux exprime une vérité ; d'autre part, elle ne peut à elle seule s'assimiler cette vérité, parce que, tant qu'elle est laissée à elle-même, il n'y a que l'évidence qui puisse déterminer son jugement, et dans cette proposition il n'y a pas pour elle d'évidence ; elle est donc en présence de son bien, et ne peut le saisir.

C'est alors qu'intervient la volonté, dont l'objet propre est la recherche du bien. Posséder et affirmer la vérité est un bien pour l'homme : à ce titre l'affaire où s'embarrasse l'intelligence est de la compétence de la volonté. Sur son ordre, l'intelligence renonce à son mode ordinaire de connaître qui fait appel à l'évidence ; elle ferme les yeux, et obéissant à la volonté qui lui en intime l'ordre, elle *se fie* à l'autorité de Dieu et prend à son compte l'affirmation de la proposition révélée. Par cet acte de renoncement à elle-même, de foi en Dieu, d'obéissance à la volonté, l'intelligence n'a gagné aucun degré d'évidence de plus sur les notions de Personne ou de Nature divines ; mais elle a gagné la possession d'une vérité nouvelle qu'elle affirme sans la voir.

Un pareil acte de foi est surnaturel précisément parce que l'intelligence, pour le porter, a dû renoncer à son mode naturel de connaissance, et s'en remettre complètement à la parole de Dieu ; parce que finalement elle juge en s'appropriant la science de Dieu même, science qui la dépasse infiniment, autant que Dieu dépasse l'homme, science à laquelle elle ne pouvait prétendre, mais que Dieu a mise à sa portée en lui révélant le mystère. L'âme est ainsi élevée au niveau de la connaissance divine, à laquelle elle participe en quelque manière.

Mais ce qui est évidence et lumière pour Dieu, reste inévidence et ténèbres pour l'homme : l'intelligence ne voit point par elle-même, elle écoute et admet ce que Dieu lui dit qu'il voit.

L'acte de foi nous apparaît ainsi comme l'acte surnaturel d'une vertu théologale, parce que la volonté cédant à l'autorité de Dieu, unit l'intelligence humaine à l'intelligence divine dans l'affirmation de la vérité révélée, et que dans l'intelligence humaine cette affirmation n'a pas de motif humain adéquat ; elle a pour motif l'infaillibilité de la science et la véracité de la parole de Dieu. Tout est donc surnaturel dans l'acte de foi : la vérité révélée, l'acte de la volonté, celui de l'intelligence, le motif de ces actes, la fermeté du résultat. Il n'est donc pas étonnant que les Conciles, qui appellent « illumination » *toute* grâce surnaturelle intellectuelle, aient employé ce mot à propos de l'acte de foi. C'est également cette grâce intellectuelle que S. Thomas désigne sous le nom de *lumen fidei*.

Mais il ne faut pas insister sur le sens de ces mots ni exploiter la comparaison qu'ils impliquent, en perdant de vue le caractère essentiel de la foi, qui est l'*obscurité :* obscurité du côté de la vérité révélée, qui n'est pas vue ; obscurité du côté du motif qui est « *veritas prima secundum quod ipsa est non visa* » ; obscurité du côté de la volonté : « *ipsa veritas prima se habet ad actum fidei per modum finis secundum notionem rei non visæ.* » (IIa IIæ, q. IV, art. 1). — La grâce propre de la foi n'est donc pas en soi une *lumière :* c'est une grâce qui provoque un élan de toute notre âme, volonté et intelligence, vers Dieu sou-

veraine vérité, et qui fait que l'intelligence, commandée par la volonté, « adhère » à la vérité première, s'adapte à elle, s'unit à elle dans l'affirmation du dogme révélé qu'elle ne *voit* pas. Aussi S. Thomas, dans un texte (IIª IIæ, q. VI, art. 1) que cite à plusieurs reprises le R. P., nous présente la grâce de foi comme une *motion,* non comme une *illumination* divine : « *Cum homo assentiendo his quæ sunt fidei elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei* EX SUPERNATURALI PRINCIPIO INTERIUS MOVENTE, *quod est Deus. Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est* A DEO INTERIUS MOVENTE PER GRATIAM. » Aussi, quand S. Thomas nous parlera du *lumen fidei,* nous saurons que nous avons là un mot choisi par analogie avec le *lumen rationis,* mais que, si derrière le mot nous cherchons la réalité, ce n'est point une grâce de lumière que nous trouverons, mais une grâce de « motion » aboutissant à une « adhésion. »

Certes, ce ne sont point là des choses que nous prétendions apprendre au R. Père G.-L. Il sait tout cela. Mais *dans sa systématisation,* il a fait constamment appel à la notion du *lumen fidei* entendu comme une *lumière* (cf. les textes cités plus haut) ; il a laissé presque complètement dans l'ombre le rôle de la volonté, si important que S. Thomas écrivait : « *Illud quod est ex parte voluntatis... est... essentiale fidei* » *(De Verit.,* q. 14, art. 3), et encore : « *In cognitione fidei, principalitatem habet voluntas.* » *(Contra Gentes,* lib. III, cap. 46). Il donne ainsi, à notre avis, à l'acte de foi un caractère trop exclusivement intellectuel. Obligé d'admettre l'intervention de la volonté, il en est comme gêné, et s'empresse de la canaliser pour qu'elle n'endommage pas « l'illumination du Saint-Esprit, dont parlent les Conciles » sans doute, mais à laquelle il attache une trop grande importance systématique (p. 506-507). Pour le même motif, ses explications sur la liberté de la foi (p. 545-547) manquent de netteté ; et il est obligé d'admettre deux *connaissances* distinctes du fait de la révélation, l'une naturelle, l'autre surnaturelle (p. 498 ss., p. 527, etc.). Toutes ces difficultés disparaîtraient si, dans son système, l'auteur donnait à la volonté toute la place que lui a donnée S. Thomas.

La surnaturalité substantielle de l'acte de foi peut parfaitement continuer à être défendue, même si l'on renonce à faire de la grâce de foi, actuelle ou habituelle, une *lumière* intellectuelle, identique ou presque (p. 505) à celle que, d'après S. Thomas, le Saint-Esprit met dans nos âmes par les dons d'intelligence et de sagesse. Si le savant auteur veut tirer toutes les conséquences qu'impliquent les précisions apportées par lui au tableau synoptique que le P. Gardeil a donné, d'après S. Thomas, des actes divers qui concourent à la production de l'acte de foi, — précisions parmi lesquelles la plus importante est l'introduction d'une distinction entre les jugements spéculativo-pratique et practico-pratique de crédendité (p. 539-541), — nul doute qu'il n'en vienne assez vite à reconnaître le bien-fondé des observations que nous venons de lui soumettre, et à rendre, dans sa théorie de la foi, à la volonté un champ plus vaste, et à la grâce un rôle moins brillant peut-être, mais plus étendu, plus efficace et plus conforme à la réalité.

. . .

Les traités apologétiques du P. MUNCUNILL [1] n'offrent pas une originalité de pensée aussi puissante que l'ouvrage du P. Garrigou-Lagrange. Le plan est resté classique. Cependant le souci de la mise au point apparaît dans le choix des matériaux et la façon de traiter les questions.

Ainsi, dans le traité *De Vera Religione,* on trouve de bonnes dissertations sur le miracle, sur les méthodes apologétiques, sur la preuve par les prophéties de l'Ancien Testament, dont les bases sont très élargies, sur le témoignage des martyrs. Tout cela est présenté avec une grande clarté d'exposition. L'auteur a fait effort pour adapter sa démonstration aux positions actuelles de la critique hétérodoxe, historique et biblique : cet effort devra être poursuivi et très approfondi si le R. P. désire que son livre soit utilisable hors des frontières de l'Espagne.

Avec le traité *De Christi Ecclesia* nous quittons l'Apologétique et nous entrons dans la Dogmatique spéciale. L'auteur y fait constamment appel à l'Ecriture et à la Tradition considérées comme sources de la foi. Il remarque, dans sa préface (p. 2), que cette méthode est permise, à condition qu'au préalable l'autorité divine de l'Ecriture et de la Tradition ait été solidement établie : « *si auctoritas divina S. Scripturæ et vis christianæ Traditionis antea solide confirmantur et constabiliuntur.* » On ne saurait mieux dire, et vous vous attendez à trouver une solide démonstration de ces thèses capitales. Au lieu de cela, on vous renvoie à deux petits corollaires, qui tiennent en quelques lignes, du traité précédent *De Vera Religione.* En vérité, c'est là une passerelle bien peu solide pour conduire de l'évidence humaine à l'autorité divine : si l'auteur ne pouvait mieux faire, que ne suivait-il la grande route si magistralement tracée par Franzelin dans son *De Divina Traditione et Scriptura !*

Si l'on excepte les thèses sur la primauté et l'infaillibilité du Souverain Pontife, on constate que la preuve tirée de la tradition patristique est très pauvre. Par contre, il y a de bonnes explications scolastiques, et une foule d'objections présentées en syllogismes et avec réponses en forme. Les théologiens sont cités pêle-mêle, sans distinction d'écoles ; les doctrines du moyen âge, sauf celles de S. Thomas, sont à peu près inconnues. Les positions des protestants et des modernistes ne sont pas ignorées, mais semblent connues uniquement de seconde main. Un appendice expose et

[1] J. MUNCUNILL, S. J., *Tractatus de Vera Religione,* 1 vol. in-8 de 423 p., G. Gili, Barcelone, 1909 ; — *Tractatus de Christi Ecclesia,* 1 vol. in-8 de x-655 p., Typis Librariæ Religiosæ, 20, in via Avino, Barcelone, 1914 ; — *Tractatus de Locis theologicis,* 1 vol. in-8 de VII-213 p., ibid., 1916.

réfute théologiquement le modernisme en particulier : ce travail ne manque pas de solidité, mais la bibliographie du sujet est très incomplète, et présentée sans aucun ordre, ni chronologique, ni autre.

Le traité *De Locis theologicis* renferme une étude peu approfondie sur l'Ecriture Sainte ; une autre sur la Tradition, où la notion de dogme est présentée avec quelque détail ; enfin des indications un peu rapides sur l'autorité des Pères et des théologiens, sur l'utilité de la philosophie pour la théologie, et sur les rapports de la science et de la foi.

* * *

Ce que le P. Garrigou-Lagrange a fait, à l'usage des étudiants en théologie, pour l'ensemble de l'apologétique, le P. de Tonquédec le fait à l'usage des laïcs instruits, plus spécialement à l'usage des incrédules, pour la question particulière du miracle [1]. De part et d'autre, c'est le même souci de rechercher, aussi loin qu'il le faut, ce *terrain commun* qui sert de point de départ à la controverse féconde avec l'adversaire. Mais tandis que le P. Garrigou-Lagrange appuie sa démonstration sur les premiers *principes* que personne ne peut nier raisonnablement, le P. de Tonquédec veut appuyer la sienne sur les *faits* et il n'aborde les questions de métaphysique qu'autant qu'il est nécessaire pour assurer une constatation désintéressée et une interprétation juste des faits miraculeux ou merveilleux.

Car, remarque-t-il avec pénétration, la métaphysique se mêle à toute recherche expérimentale :

« Chacun a sa métaphysique, rudimentaire ou développée, réfléchie ou improvisée, implicite ou explicite, sublime ou puérile ; et ceux qui tiennent le plus fermement à la leur ne sont pas toujours les métaphysiciens de profession. Impossible de transformer les esprits en tables rases : et cela, par bonheur, n'est pas nécessaire. Mais il importe souverainement, dans une question aussi délicate que celle-ci, de prendre conscience des idées toutes faites que l'on y introduit. Si la théorie se glisse déjà dans la recherche, si elle imprègne l'observation même d'idées et d'hypothèses, il est indispensable que le chercheur s'en aperçoive, sous peine de prendre le change ; et s'il croit devoir accepter ces influences, il faut qu'il sache se donner à lui-même, — et donner aux autres, s'il en est besoin, — les claires raisons de sa conduite. Voilà pourquoi, avant d'examiner les faits eux-mêmes, nous allons discuter les diverses attitudes philosophiques que l'on peut prendre d'avance à leur égard, et dire quelle sera la nôtre. Ensuite nous scruterons de plus près les méthodes de constatation et de contrôle qu'il convient d'appliquer aux phénomènes en question » (p. 5).

Nous avons tenu à citer ces lignes parce qu'elles indiquent la raison d'être et le contenu du volume. La preuve apologétique du miracle n'y est pas abordée ; mais le terrain où on pourra la construire est déblayé ; les principes y appuient solidement leurs assises ; la méthode à suivre est prévue et déterminée : sur l'emplacement ainsi choisi et préparé, on peut élever un édifice solide. Nous souhaitons que l'auteur s'y emploie sans retard.

Sa connaissance approfondie de la physionomie moderne, sa prudence dans l'affirmation, son souci constant d'objectivité, la sûreté des principes auxquels il se réfère, enfin le charme d'un style un peu lent, mais très soigné, lui permettent de nous donner, sur la question du miracle, une étude documentée et pénétrante, capable de porter la lumière et la vérité à toute âme de bonne foi.

L'ouvrage se divise en deux livres. Dans le premier, l'auteur examine, expose et critique « les attitudes philosophiques présupposées à l'étude des faits. » C'est là qu'il rencontre et réfute les objections qui s'inspirent du naturalisme, du déterminisme, puis des philosophies de la contingence dont MM. Bergson, Le Roy et Blondel sont les représentants. Il rend compte ensuite de l'attitude philosophique qui est la sienne : elle consiste essentiellement à ne pas exclure *a priori* l'attribution à une cause surnaturelle, c'est-à-dire à Dieu, d'un certain nombre de faits pour lesquels toute autre explication serait manifestement insuffisante ; il réfute les objections faites contre la possibilité ou la convenance de ces interventions divines, et détermine les conditions requises pour que l'appel qu'on y fait soit valable.

Le second livre nous expose « la méthode pour constater les faits merveilleux » avec une certitude suffisante, soit les faits dont nous aurions été nous-mêmes les témoins, soit ceux qui nous sont attestés par le témoignage d'autrui ; et à ce propos, l'auteur nous donne les règles de la bonne méthode historique dont doit s'inspirer l'étude des textes qui racontent des faits merveilleux ou miraculeux.

Ecrivant pour des incrédules, et adoptant une méthode scientifique strictement expérimentale, qui commence par une pure constatation de faits pour s'élever peu à peu à la théorie, le P. de T. a le souci jaloux de ne jamais anticiper sur les conclusions auxquelles il aboutira. Si ce frein continuellement imposé à la pensée est de nature à agacer le lecteur catholique qui sait fort bien où l'on doit aborder, et qui aimerait y arriver plus vite, il faut cependant reconnaître que la manière adoptée par l'auteur est mieux conforme aux exigences de la science, et la seule qui convienne à la catégorie de lecteurs auxquels il veut porter la lumière. Le lecteur catholique lui-même aura beaucoup à prendre dans ce livre, s'il veut profiter des vues générales très personnelles et très justes que donne le R. P. sur les systèmes philosophiques en vogue et sur les règles d'une bonne méthode historique.

Dans un passage important, il nous semble cependant avoir donné à sa pensée une formule un peu trop tranchante. L'apologiste catholique « ne saurait, dit-il, bâtir une thèse sur les seuls miracles tirés de l'histoire de Jésus-Christ et des saints, en feignant que nulle part ailleurs il n'a été question de merveilleux. La partie privilégiée une fois prélevée, un reste demeure qu'on ne peut absolument

[1] *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*, par Joseph de Tonquédec, in-8° de XVI-461 p., Paris, Beauchesne, 1916.

pas négliger : il faut, ou bien en prouver l'inexistence, ou bien l'expliquer. » C'est trop dire. L'exigence formulée par le R. P. peut s'appliquer à la science apologétique conçue expérimentalement et prise dans son intégralité : elle ne semble pas s'appliquer à tout apologiste catholique. Absolument parlant, on peut, nous semble-t-il, « bâtir une thèse » solide et efficace en étudiant « les seuls miracles de Jésus-Christ et des saints » et en négligeant les autres prétendus miracles. On peut négliger ceux-ci, disons-nous, parce que soit au point de vue de la certitude historique, soit au point de vue du caractère miraculeux, ces faits étrangers au Christ et à l'Eglise sont d'une qualité très inférieure qui apparaît presque toujours au premier coup d'œil. On peut encore les négliger, parce que le but de l'apologétique chrétienne est de donner la certitude de la mission divine du Christ, que cette certitude peut être acquise par l'examen attentif des preuves fournies par le Christ lui-même et lui seul, et qu'enfin cette certitude, excluant toute certitude contradictoire, rend *pratiquement* facultatif pour l'apologiste et pour le croyant (quoique utile au théologien et indispensable au savant) l'examen des preuves sur lesquelles reposent les thèses opposées à celle dont il est certain. Ni Jésus-Christ, ni les Apôtres, ni les Apologistes dans le cours des siècles chrétiens n'ont cru qu'on ne pouvait « absolument pas négliger » les prétendus miracles d'Esculape ou du Bouddha, par exemple.

* * *

Il semble que ce soit une gageure d'oser en appeler, en faveur de la mission divine de l'Eglise, au témoignage des apostats. Cette gageure, le R. P. Mainage, O. P., vient de la tenir [1]. Dans une série de dix leçons données à l'Institut Catholique de Paris en 1915-1916, il examine les cas typiques de Luther, Julien l'Apostat, Lamennais, Calvin, Renan. L'étude de chaque cas est plus suggestive qu'approfondie : sans doute était-il difficile de faire autrement, étant donnée l'occasion de ce travail. Il nous semble pourtant que les conclusions auxquelles est arrivé l'auteur sont assez neuves et assez justes pour mériter d'être notées ici.

Voici d'abord comment se pose le problème :

« Les apostats ont changé d'idées... S'ensuit-il que ces idées aient cessé, en elles-mêmes, d'être vraies ? Ce changement ne serait-il pas au contraire suffisamment expliqué par l'un de ces cataclysmes psychologiques au bout desquels la vision du monde extérieur lui-même se trouve renversée, retournée de fond en comble ? Car il faut bien le reconnaître : nous n'avons le choix qu'entre ces deux hypothèses : ou bien c'est l'Eglise, avec ses dogmes, sa morale, sa discipline, qui a objectivement cessé d'être vraie ; ou bien c'est l'apostat qui a cessé de voir tout cela dans la lumière de la vérité. Ou bien l'Eglise s'effondre, ou bien l'apostat est le jouet d'une illusion d'optique » (p. 70-71).

L'auteur affirme et tout son livre tend à prouver que de ces deux hypothèses, c'est la seconde qui est la vraie.

« Etudiez la crise religieuse des apostats... A l'origine, au fond de toute apostasie, il y a une tendance *psychologiquement* vicieuse, qui n'a pas été surveillée, endiguée, maîtrisée, et qui, un jour, après avoir longtemps couvé, comme un feu souterrain, dans les profondeurs de l'âme, finit par emporter l'édifice de la foi et des pratiques chrétiennes. Voilà... l'essence de l'apostasie. Et parce qu'elle a repris le dessus, cette tendance réalise une refonte à peu près totale de la vie intérieure. Elle se place résolument à la tête du dynamisme moral tout entier. Par suite, le but de la vie est changé, lui aussi, et cette modification radicale entraîne la révision de tous les jugements antérieurs. Mais, ne nous y trompons pas, ces jugements tirent leur valeur de l'inclination qui les inspire...

« Notez que la tendance vicieuse dont il est ici question n'est pas nécessairement une tendance inférieure,... passionnelle... Il existe des déviations, des tares psychologiques ailleurs que dans les sens. Et ces déviations... peuvent être... beaucoup plus dangereuses. — On a vu des apostats, une fois l'incendie des sens apaisé, écœurés par le spectacle de leur propre déchéance, revenir à leurs anciennes convictions. On n'en dirait pas autant de ceux dont un vice intellectuel a déchaîné l'apostasie... » (p. 71-73).

Dès lors, la conduite des apostats devient un témoignage indirect, mais singulièrement expressif, de la vérité et de la sainteté du catholicisme.

Si la religion qu'ils ont abandonnée avait favorisé ou permis le développement de leurs mauvaises tendances, « ils n'auraient pas eu à briser avec elle... Mais si le catholicisme contrariait ces inclinations défectueuses..., cette religion représente, *au point de vue de la perfection purement humaine,* quelque chose de plus achevé que leur idéal, à eux,... bâti... sur une infirmité de leur nature morale » (p. 411). « Les apostats prétendent avoir dépassé le catholicisme. Ils prétendent favoriser les ascensions humaines vers les sommets grandioses et lointains, où le vrai, le bien, la religion resplendissent aux clartés de l'idéal. Or... ces promoteurs de la perfection humaine ne sont même pas des hommes. Et leur soi-disant message, simple et trop fidèle reflet de misères psychologiques qu'ils n'ont pas su guérir, ne tend qu'à... une irrémédiable déchéance... Est-ce donc là ce qu'on ose appeler : *dépasser le catholicisme ?* » (p. 421-423).

Car « c'est un fait qui semble bien se dégager de l'histoire psychologique des apostats. En leurs heures de sincérité, ils sont les premiers à convenir qu'après dix ans, vingt ans d'apostasie, ils sont moins bons qu'ils ne l'étaient du temps où ils admettaient, sans conteste, toutes les vérités du *Credo...* On dirait que du jour où une âme se détache du dogme chrétien, il se produit en elle une sorte d'affaissement et de dégradation... C'est un trait particulier à l'Eglise catholique qu'après l'avoir connue et pratiquée, on ne peut l'abandonner sans déchoir... Ne serait-ce pas simplement parce que le catholicisme est précisément à la limite du réalisable en matière de progrès moral et religieux ?... Si l'Eglise pouvait être dépassée, la tentative cent fois renouvelée de ceux qui ont essayé de faire mieux qu'elle aboutirait-elle perpétuellement à une semblable banqueroute ? Lâcher l'Eglise, c'est dépérir. Et l'on dépérit en dehors d'elle parce qu'elle est la grande, l'unique source de la vie : le témoignage des apostats, le voilà ! » (p. 425-432).

L'Eglise a conscience de cette force de vérité et de sainteté qu'elle possède, et c'est ce qui explique son intransigeante fermeté à l'égard des apostats.

[1] Th. Mainage, *Le témoignage des Apostats,* in-12 de XII-440 p., Paris, Beauchesne, 1916.

Citons encore cette page : nous croyons que ces considérations peuvent faire du bien à l'âme de nos confrères et les aider dans leur ministère près des âmes :

« Ce qui exaspère les transfuges de la foi, c'est l'immuabilité sereine de l'Eglise, c'est qu'elle demeure... rebelle à leurs sommations d'avancer, d'évoluer, de progresser, de se transformer ; c'est qu'à l'heure décisive de la crise, elle se dresse devant eux, tel un roc formidable qu'ils auraient voulu déraciner, pousser, mouvoir, et contre lequel ils sentent qu'ils vont se briser. Aussi longtemps qu'ils entretiennent l'illusion de forcer la résistance, ils se contentent d'exhaler leurs plaintes, leurs murmures ou leurs sarcasmes. Comme elle se prête difficilement, cette institution vieillotte, surannée, aux remaniements doctrinaux, si nécessaires pourtant, surtout s'il s'agit de conquérir l'esprit contemporain ! Et puis un jour vient où leurs ongles crissent et brûlent au contact du granit. Eh quoi, c'est donc vrai ! L'Eglise ne veut pas avancer ! Alors l'explosion éclate ; la colère, le dépit, les anathèmes succèdent à la naïve confiance d'autrefois. Tout ce que l'autorité suprême tente pour adoucir le conflit ne réussit qu'à envenimer celui-ci. La pitié de Rome, son respect des personnes s'appellent hypocrisie, ses démarches pour provoquer une soumission sincère et complète prennent les allures de manœuvres louches, humiliantes, infâmes, et lorsqu'enfin elle prononce solennellement le *Non possumus*, seul un long cri de révolte répond à sa protestation... Si l'Eglise ne bouge pas,... si elle préfère aux concessions faciles la douleur des séparations sans lendemain, *c'est parce qu'elle sait, elle aussi, et mieux que ses fils rebelles, qu'elle ne pourrait se transformer sans déchoir*. Elle étreint le but, elle y adhère, et ceux qui voudraient la pousser encore finissent par s'écraser sur elle. Voilà ce que signifie la haine des apostats. Elle est toute proche de celle qui animait les anciens persécuteurs des chrétiens. Penchés sur le corps sanglant de leurs victimes, ils épiaient avidement un signe de faiblesse, et ne recueillaient que les fermes accents d'une indéfectible foi. » (P. 433-434).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — J'avais toujours cru que Noé a été le premier à connaître la vigne et que celle-ci est originaire d'Orient. Mais je viens de lire dans un livre sur la viticulture que la vigne existait en France avant même le temps où celle-ci fut habitée par les hommes. Est-ce une affirmation sérieuse et y a-t-il contradiction entre la science et les idées courantes, nées de la Bible, sur l'origine de la vigne ?

R. — La question n'est pas dépourvue d'opportunité. Dans plus d'un livre récent, en effet, on peut lire des affirmations comme celle-ci : « La vigne est une plante indigène de chez nous et non pas une plante apportée d'Orient. » Dans un gros volume, et bien intéressant, paru à la veille de la guerre et accepté par la Faculté de Nancy comme thèse de doctorat, M. J. Riston, retraçant les origines paléontologiques de la vigne, écrivait : « La vigne est fille de France, » et montrait comment on suit sa présence dans nos terrains géologiques pendant tout le tertiaire et le quaternaire, c'est-à-dire bien avant l'apparition de l'homme, et jusqu'à son arrivée dans nos régions [1]. — Et M. R. Billiard, dans un magnifique volume qui représente à la fois une œuvre d'art et une œuvre d'érudition, s'exprime comme il suit : « Une croyance généralement répandue veut que ce soit de l'Orient, de la Phénicie plus exactement, que nous soit venue la vigne : ce n'est qu'une fable, née peut-être de légendes historiques ou religieuses mal interprétées et que la paléontologie aurait dû réduire depuis longtemps à néant [2]. » Comme raison, l'auteur indique que, dès l'époque secondaire, on trouve, dans les dépôts paléontologiques de la France, des vignes ou vitacées. — C'est aussi le raisonnement que tient un auteur italien qui a consacré un volume à la préhistoire de la vigne. Pour lui, c'est une pure légende que la notion universellement reçue depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, d'après laquelle la vigne serait originaire de l'Orient et plus particulièrement de la Phénicie ; elle était au contraire largement répandue, dit-il, dans la région méditerranéenne à des époques bien antérieures à celle où l'homme fit son apparition sur la terre [3].

Ainsi la vigne étant un végétal indigène de nos régions, son origine orientale ne serait plus qu'une légende ; le récit de la Bible, en ce qui concerne Noé, ne serait plus lui aussi qu'une légende ou du moins serait à interpréter tout autrement qu'on ne l'a fait jusqu'ici. Telle est l'objection qui s'offre à notre discussion.

Très évidemment elle est au point de contact de plusieurs problèmes très distincts qui s'y trouvent enchevêtrés et dont il nous faut d'abord démêler l'écheveau.

Il y a d'abord une question paléontologique : que nous apprend la paléogéographie botanique sur les origines et la dispersion de la vigne ? Il y a une question d'histoire générale : quelles sont les origines de la culture de la vigne ? Il y a une question d'archéologie biblique et d'exégèse : comment l'histoire de Noé se rattache-t-elle aux solutions des problèmes précédents ? Et tout cela fortement et étroitement lié à quelques-unes des

[1] J. Riston, *Histoire de la vigne et de sa culture dans la région lorraine,* 1 vol. in-4° avec atlas, Sidot, Nancy, 1914, p. 56. — Les deux aspects les plus marquants, au point de vue de l'histoire générale, dans ce travail, sont assurément l'exposé de l'extension prodigieuse donnée à la vigne, dans l'Est de la France, par les moines du moyen âge, et la démonstration, par les documents, des bienfaits dont était redevable la viticulture aux règlements de l'ancien régime. Ce sont les moines qui ont créé les grands vignobles de l'Est, c'est la liberté qui les a tués : la prétendue émancipation révolutionnaire a eu pour effet direct l'introduction et la multiplication des cépages grossiers à grand rendement, et l'extension excessive de la vigne à des terrains nullement faits pour elle. Résultats : l'avilissement des crus, la culture infiniment moins scrupuleuse, par suite de laquelle le cépage indigène s'use et s'appauvrit au point de succomber finalement aux atteintes des maladies cryptogamiques.

[2] R. Billiard, *La vigne dans l'antiquité,* 1 vol. grand in-8, Lyon, Lardanchet, 1913, p. 21.

[3] D'Ancona, *Gli Antenati della Vite vinifera,* Florence, Cellini, 1890, p. 5. « Possiamo con certezza relegare tra le fole inattendibili, sebbene propalate da remota antichita e fino a ieri universalmente accettate, che la vite sia originaria dalla Fenicia, e che i Fenici la portassero e la rivelassero agli abitatori delle spiaggie mediterrance, in quanto que in queste medesime regioni la paleontofitologia ci insegna che essa esisteva e largamente vi era diffusa da tempo anteriore d'assai, ossia in una periodo geologico, durante il quale l'uomo non era ancora sulla terra. »

recherches les plus ardues et les plus discutées de la science contemporaine : origines des plantes cultivées, préhistoire économique, protohistoire des Sémites et des Aryens, philologie indo-européenne et sémitique, etc.

Nous allons envisager successivement chacune des trois questions précédentes.

I. Paléontologie de la vigne. — Jusqu'à la fin des temps secondaires, la température et les conditions climatiques semblent avoir été uniformes sur notre globe. C'est seulement vers la fin du crétacé et au début de l'ère tertiaire que des climats semblent commencer à se dessiner. Les temps tertiaires se subdivisent, comme on sait, en diverses périodes qui se rapprochent chacune un peu plus de nous : *éocène* (éogène de Lapparent, méso-nummulitique de Haug) où le climat du bassin de Paris, de l'Ouest de la France et de l'Angleterre est franchement tropical, avec une moyenne annuelle qu'on suppose avoir oscillé autour de 25° : fougères arborescentes, arbres voisins de l'arbre à pain (Artocarpacées) voisinaient alors chez nous avec quelques végétaux toujours verts qui nous sont restés : chêne-vert, laurier, lierre, etc.; *oligocène* (néo-nummulitique de Haug) où les types des régions chaudes restent encore prédominants : les palmiers et les sequoia vivent jusque dans le Nord de l'Allemagne, tandis que le saule, le frêne et l'orme sont déjà répandus parmi eux ; *miocène* (néogène de Lapparent en y comprenant le pliocène), pendant lequel s'accélère l'élimination des types tropicaux, remplacés à mesure par nos espèces à feuilles caduques : le climat correspondait probablement à une température moyenne de 20° et la flore rappelait celle de l'Amérique du Nord actuelle ; *pliocène* enfin, où se précipite la retraite des plantes tropicales et où la flore prend l'aspect très net des régions tempérées (hêtres, peupliers, grandes fougères ; il n'y a plus alors de palmiers en France que dans l'extrême Sud) : la température moyenne est alors vraisemblablement de 17 à 18°.

A ces périodes succède l'époque quaternaire, qui verra l'apparition de l'homme. Alors le recul de la végétation tropicale vers le Sud a été tel que la flore boréale s'est avancée très loin à sa place, pendant les époques glaciaires du moins, juqu'en Saxe par exemple, quitte à reprendre la fuite vers le Nord dans les intervalles de réchauffement, où elle fait place de nouveau à une éphémère flore chaude [1].

Or dans l'ensemble voici la place tenue par la vigne dans la végétation de ces diverses époques. Mais quand nous parlons ici de la vigne, il faut bien s'entendre. La famille botanique dont elle fait partie, les Ampelidées ou Vitées, comprend trois genres très différents : les *Cissus* et les *Ampelopsis* qui sont des vignes-vierges, et les *Vitis* proprement dits, les vraies vignes, très distinctes des précédentes par deux caractères : la soudure des pétales par leur sommet, par suite de quoi, à la floraison, ils se détachent de la fleur par la base et forment une sorte de capuchon qui s'étale en étoile ; la présence des vrilles toutes les trois feuilles et placées en opposition avec celles-ci, véritables inflorescences stériles qui reprennent parfois plus ou moins partiellement l'aspect de la grappe.

Cela étant, « la famille des Vitées paraît remonter à l'époque infracrétacée, les dépôts de cette époque ayant offert, tant aux Etats-Unis qu'en Portugal, des empreintes de feuilles qui semblent lui appartenir et qui ont été classées sous les noms soit de *Cissites* (Heer), soit de *Vitiphyllum* (Fontaine) ; cependant la détermination n'en est peut-être pas absolument sûre, non plus que celle des feuilles analogues trouvées dans les étages supérieurs du crétacé. Il n'y a en revanche aucune incertitude à avoir sur la plupart des feuilles [recueillies en terrains] tertiaires, qui ont pu être rangées dans les genres *Vitis, Cissus* et *Ampelopsis,* et dont quelques-unes ont été trouvées associées à des graines bien caractérisées ; le genre *Vitis* en particulier se montre, sans doute possible, dans l'éocène de Sézanne et se suit jusque dans le quaternaire avec des formes de plus en plus voisines de notre *Vitis vinifera* [1]. »

Laissons de côté tout ce qui est *Cissus* et *Ampelopsis* pour nous en tenir aux *Vitis* proprement dits. Il est certain que l'atmosphère chaude et régulière des temps secondaires convenait aux végétaux de ce groupe ; mais il ne l'est pas moins que les restes fossiles de cette époque sont des documents fort peu satisfaisants, en ce qui concerne les Ampélidées. « On n'en connaît que des feuilles et quelques graines, » écrivent Schimper et Schenk, dans le grand *Traité de Paléontologie* de Zittel [2], si bien que telle feuille, récoltée dans le crétacé du Nebraska et rattachée aux *Cissus* par Heer, pourrait aussi bien, au jugement de ces savants, être rapportée à la famille des Araliacées ; que telles autres du Groenland et du Kansas ne sont que des fragments douteux.

De l'époque tertiaire, il nous reste un nombre considérable de fossiles, tant de l'Europe que de l'Amérique du Nord, dont on a fait des *Vitis.* Mais toutes ces espèces sont basées sur des empreintes de feuilles, une seule sur le fruit. Or « on ne peut dire si ce fruit est une baie, s'il ne renferme que deux graines, albuminées ou non, et de quelle façon est constitué l'embryon. Rien de tout cela n'est visible, et dans ce cas nous ne savons même si nous avons affaire ou non à un fruit de Vitacée. Nous en sommes réduits, par conséquent, à raisonner d'après les feuilles. Mais la nervation des feuilles ne fournit pas, dans la famille des Vitacées, des caractères distinctifs de la famille ou

[1] Cf. R. Zeiller, *Eléments de Paléobotanique*, 1 vol. grand in-8, Paris, Carré et Naud, 1900, p. 354, résumant Heer et Saporta.

[1] R. Zeiller, *l. c.*, p. 324. Le *Vitis vinifera* est l'espèce européenne qui fournit le vin.

[2] K. Zittel, *Traité de Paléontologie*, t. II, *Paléophytologie*, trad. Ch. Barrois, Paris, O. Doin, 1891, p. 578.

du genre. Dans les genres *Vitis* et *Cissus* la nervation est la même [1]. » On peut voir par là de combien d'incertitudes s'entoure cette question et combien il faut réagir contre les affirmations précipitées de plus d'un auteur, fût-il un spécialiste.

Cependant l'existence de *Vitis* à l'époque tertiaire apparaît comme certaine : la répartition actuelle des espèces de ce genre plaide en sa faveur, ainsi que les graines fossiles trouvées au Groenland, dans le Wyoming et à Salzhausen. Ces dernières ont été rapportées, il est vrai, à une espèce dont les feuilles, à lobes aigus, rappellent le *Riparia* actuel ; mais quelle certitude y a-t-il, remarque Schimper, que les feuilles et les graines appartenaient à la même plante ? Aussi doit-on regarder comme du roman les filiations généalogiques que prétendait établir de Saporta, dans ses descriptions de végétaux fossiles, et que M. Billiard, dans le livre que nous avons cité, prend pour de l'argent comptant. Quand de Saporta crée, pour une empreinte de feuille trouvée à Montchanoy (Ardèche) et déposée au musée de Lyon, une espèce qu'il appelle *Vitis prævinifera*, « ancêtre présumé et probablement direct de la vigne cultivée [2], » on ne peut que sourire et passer.

Tenons donc pour certaine l'existence à l'époque tertiaire, sur une grande partie de la surface du globe et, en particulier, à peu près sur toute l'Europe, de plantes appartenant à la famille de la vigne ; tenons pour très douteuse et plus que douteuse, celle de la vigne vinifère, à la même époque ; tenons pour fantaisiste celle d'ancêtres généalogiques qui auraient, par transformations successives, donné naissance à cette dernière à l'époque suivante, qui est l'époque quaternaire.

Arrivés à ce moment des temps géologiques, nous rencontrons le *Vitis vinifera* avec certitude : la vigne existait alors et croissait spontanément dans les vallées du Rhin et du Mein, dans les forêts du Banat, dans les terres humides de la Toscane, aux environs de Montpellier (tufs calcaires de Castelnau), de Meyrargues, etc. [3].

Que faut-il conclure de ce fait ? Cela va-t-il vraiment, comme l'insinuent les auteurs cités, contre l'historicité du récit biblique ? Si la vigne croissait dans nos pays quand l'homme y est arrivé pour les peupler, s'ensuit-il que l'épisode de Noé découvrant la vigne est une légende ?

Nous sommes loin, et très loin, de cette conclusion.

Non, de ce que le *Vitis vinifera* des botanistes croissait alors aux environs de Paris mêlé aux plantes de notre flore actuelle, il ne s'ensuit pas absolument que la vigne est « un végétal indigène dont le développement s'est fait en grande partie dans nos régions [1] » : cela n'est vrai qu'en partie et sous les plus grandes réserves ; et il ne s'ensuit pas du tout qu'on puisse dire avec M. Billiard : « Et tombe ainsi la légende qui mettait en Orient le berceau de la vigne [2]. » C'est ce que nous allons voir en étudiant l'histoire de la vigne et de sa culture aux époques préhistorique et protohistorique.

II. Préhistoire de la vigne. — Ce *Vitis vinifera* que l'on trouve abondant parmi les fossiles quaternaires, qu'était-ce ? Notre vigne d'aujourd'hui ? Notre chasselas, notre pineau, notre gamay ? etc. Il serait enfantin de l'imaginer, aussi enfantin que de supposer que des fruits comme la Passe-Crassane ou le Grand-Alexandre viennent d'arbres sauvages rencontrés dans les bois. Non, il a fallu des siècles de culture, de soins et de sélection pour les obtenir. Ce que pouvait être la vigne sauvage des temps préhistoriques, sous nos climats, nous pouvons très facilement nous en faire une idée en considérant ce que sont aujourd'hui encore les vignes américaines purement spontanées, celles qui n'ont encore été soumises à aucune hybridation ni culture. Tout le monde connaît ces petits grains qu'il faut faire effort pour manger, franchement désagréables au goût, grossiers, sans aspect, donnant un vin détestable et relativement peu abondant, comparé au volume de la pulpe.

Vraiment, pour nos ancêtres lointains, rencontrer aux abords des bois cette liane à petites grappes noires à l'automne, ne pouvait avoir sensiblement plus d'importance que la rencontre d'un prunellier chargé de ses baies âpres, ou que celle d'un pommier ou d'un poirier sauvage chargé de fruits. Cette rencontre était et devait être sans conséquence, tant qu'on n'aurait pas l'idée de cultiver, d'améliorer et par là de transformer ce végétal primitif. Assurément il recélait dans ses profondeurs, dans les possibilités de son être, des promesses magnifiques, des richesses incomparables : nous le savons aujourd'hui. Mais qui s'en doutait alors ? Pour la vigne telle que les siècles nous l'ont faite, sous la puissante action du travail humain, le grand événement fut la mise en culture.

Nos ancêtres préhistoriques cultivaient-ils la vigne ?

Ils mangeaient du raisin, la chose est avérée. Les dépôts retrouvés aux emplacements des habitations lacustres contiennent, avec les restes de noisettes, de noix, de prunelles, de fraises, de pommes, de poires, de faînes, de châtaignes d'eau, des pépins de raisins [3]. Cela dès l'âge de la pierre

[1] K. Zittel, *l. c.*, p. 579.

[2] De Saporta et Marion, *Evolution du règne végétal*, 2 vol. in-8, Paris, Alcan, 1885, t. II, p. 174. On reconnaît immédiatement là le procédé antiscientifique des transformistes. M. Billiard écrit, *l. c.*, p. 25 : « Par une série d'évolutions successives commencées avec le début de la période tertiaire, la vigne s'est acheminée vers le type actuel du *Vitis vinifera*. Mais son habitat s'étendait sur des espaces beaucoup plus vastes qu'il ne le fait actuellement : il comprenait le Japon, le nord de l'Amérique jusqu'à l'Alaska, le Groënland, enfin l'Europe entière depuis l'Islande jusque, au sud, à l'Italie et à la Grèce. » A part ce roman de la série d'évolutions successives et en tenant compte des réserves exposées ci-dessus et aussi d'un gros doute exprimé par Schimper (*l. c.* p. 582) en ce qui concerne le Japon, on peut admettre cette manière de voir.

[3] Zittel, *l. c.* p. 582.

[1] De Mortillet, *Les boissons fermentées*, dans *Revue de l'Ecole d'Anthropologie*, 7e année, t. IX, 1897, 15 sept.

[2] *L. c.* p. 26.

[3] Cf. Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique*, p. 342-344. Ce sont les botanistes O. Heer (*Die Pflanzen der Pfahlbauten*, 1886) et E. Neuweiler (*Die præhist. Pflanzenreste*

polie, mais en minime quantité. Il faut arriver jusqu'à l'âge du bronze pour voir le raisin couramment mêlé aux restes préhistoriques [1]. Seulement il est à remarquer que dans tout le nord et le centre de l'Europe, tandis que les dépôts, ceux de Bex par exemple, contiennent de grandes quantités de noyaux ou de pépins d'autres fruits, poires, mûres, framboises, ils en contiennent très peu de raisin. En Italie au contraire, dans les palaffittes et les terramares, les pépins de raisin sont parfois extrêmement abondants. Stummer qui, en 1911, publia un travail spécialement consacré à l'histoire primitive de la vigne et du vin, pouvait à ce moment signaler treize stations de l'âge du bronze contenant des pépins de raisin, la plupart en Italie, les autres en Grèce (Orchomène) et en Asie Mineure (Hissarlik, l'antique Troie, près de Kadi-Keuï). Qui plus est, ces restes se trouvent parfois en masses compactes, où les autres pépins sont fort peu nombreux, par exemple dans la vallée du Pô. C'est ce qui a fait supposer à quelques-uns que la vigne était dès lors cultivée et que, par suite, la viticulture remonterait jusqu'à l'âge du bronze. Le même Stummer, interprétant ainsi les dépôts importants, dit même avoir relevé « des indices de viticulture en six endroits depuis l'Italie septentrionale jusqu'à la vallée de l'Escaut [2]. » Ainsi ces amas de pépins représenteraient les marcs rejetés après fermentation et, par suite, la récolte des premières vignes de l'Europe occidentale.

Que la vigne ait été cultivée en effet chez nous dès l'âge du bronze, nous n'y voyons, en soi, aucun inconvénient et cela n'importe en rien, nous le montrerons, au récit biblique. Mais pourtant il faut noter que cette hypothèse entraîne avec elle plus de difficultés que d'éclaircissements [3].

Outre qu'elle suppose, chez les peuples de l'âge du bronze, une technique industrielle et agricole fort avancée : outillage de culture, outillage vinaire, locaux *ad hoc,* elle se heurte violemment à toutes les traditions anciennes sur l'origine orientale de la viticulture, et aux plus tenaces et aux plus fortes de toutes les traditions, puisque ce sont des traditions religieuses. Et puis il y a cette remarque de géographie humaine, que la culture de la vigne est, entre toutes, la marque d'une civilisation avancée, par la stabilité qu'elle suppose, l'attachement passionné et les innombrables petits soins

Mitteleuropas, 1905) qui ont le plus contribué à la systématisation des résultats de ces recherches.

[1] Cf. Buschan, *Botanique préhistorique*, dans *Bull. Soc. anthrop. de Paris,* 1893, 20 juillet.

[2] Stummer, *Zur Urgeschichte der Rebe und des Weinbauens,* Vienne, 1911. De même, Dejernon, *La vigne en France,* Paris, 1868, p. 57, admet que la vigne était dès lors cultivée dans nos pays.

[3] M. J. Riston voit les choses comme suit, en ce qui regarde la Lorraine : inhabitée au paléolithique, elle eut pour premiers habitants les Ligures, de race indo-européenne. Ce sont eux qui trouvèrent la vigne sauvage et, les premiers, firent du vin. Ouvrage cité, p. 84-91. — Comme on le voit, cette théorie dépend directement de deux auteurs dont l'un, Bertrand, *La Gaule avant les Gaulois,* 1891, n'était, dès sa publication, déjà plus au courant, et dont l'autre, M. C. Jullian, *Histoire de la Gaule,* fort surfait, s'est aventuré plus d'une fois à l'excès, comme ici à propos des Ligures, et a commis parfois de phénoménales bévues. En réalité rien n'est moins sûr que l'établissement des Ligures en Lorraine et que leur découverte de la vigne.

amoureux qu'elle exige du vigneron, la certitude de pouvoir soustraire la récolte au pillage des animaux et des hommes [1].

C'est pourquoi ceux même qui admirent le plus les civilisations antiques de la Grèce et de l'Italie et qui les connaissent le mieux, supposent que ces peuples mêmes ont reçu de l'Orient la vigne améliorée et le secret de sa culture. « On peut supposer avec vraisemblance, écrit M. A. Jardé dans le *Dictionnaire* de Daremberg et Saglio, que les Grecs et les Italiotes, tout en possédant sur leur propre territoire des plants sauvages, ont appris des peuples civilisés d'Orient les soins à donner au vignoble et les procédés de la vinification [2]. »

Va-t-on supposer les Ligures, — si du moins nous les distinguons des Italiotes, — ou les populations préceltiques de nous inconnues qui tinrent le rôle gratuitement prêté aux Ligures, va-t-on les supposer plus civilisés et plus avancés que les Italiotes et les Grecs ?

Mais tout converge à démontrer que l'arrivée de la vigne cultivée et de l'art de la viticulture en Grèce, puis en Grande Grèce et en Italie, furent des événements prodigieux qui bouleversèrent les imaginations et peut-être même les conditions de vie, et que d'ailleurs ces faits ne remontent point aux premiers temps de la Grèce ni de l'Italie, à plus forte raison à l'époque lointaine de l'arrivée des Ligures. Songez donc à la richesse et à la puissance des mythes dionysiaques et à leur apport relativement récent parmi les populations helléniques et latines ! Bacchus et son cortège, cette bruyante et réjouissante bambochade, nous les voyons arriver en terre grecque, venant de l'Orient par la Thrace, et non d'ailleurs.

Dionysos, presque spécialement propre à la Crète, à l'origine, « n'en est pas moins un dieu, écrit F. Lenormant, dont il faut chercher le point de départ en Asie, au berceau même des races pélasgiques et helléniques. En effet, tout en lui et dans son histoire mythologique offre une si étroite connexité avec le dieu védique Sôma qu'il est impossible de ne pas considérer Dionysos, le Zeus de Nysa, comme la forme grecque de ce dieu, l'un des plus anciens objets de l'adoration des populations aryennes [3]. »

De son côté également M. Perdrizet met fortement en relief l'origine asiatique du mythe dionysiaque : « Les anciens sentaient bien que le culte dionysiaque était venu de la Thrace à la Grèce. Mais à quelle époque ? par quels intermédiaires ? Ils auraient été bien embarrassés pour le dire et nous n'en savons pas plus qu'eux [4]. » Et M. Ch. Du-

[1] Cf. Brunhes, *Géographie humaine*, p. 347.

[2] Au mot Vinum, p. 912.

[3] Daremberg et Saglio, *Dictionnaire*, v° Bacchus. — Cf. A. Maury, *Les religions de la Grèce,* t. I, p. 118-122. — Il y a plusieurs Nysa dans la géographie antique. Celle dont il s'agit ici se trouvait aux confins orientaux de l'Egypte et de l'Asie. C'était une ville sacrée pour son ancienneté. C'est dans ces régions qu'on croit avoir trouvé récemment et pour la première fois le blé à l'état spontané. (On sait que le culte de Cérès était lié à celui de Bacchus). Mais cette spontanéité peut-elle être démontrée ?

[4] Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée*, dans les *Annales de l'Est,* Paris-Nancy, 1910, p. 66.

bois : « Les influences asiatiques furent sensibles sur les religions crétoises [1]. »

Les mythes dionysiaques viennent d'Orient, parce que le vin est venu d'Orient. L'un et l'autre semblent avoir suivi les mêmes chemins : Arménie, puis Thrace, Egypte, Grèce, Italie, enfin reste de l'Europe. Aujourd'hui encore survivent en Arménie des vestiges de vieilles traditions qui se symbolisent et se résument dans le nom du village d'Argouri, au pied de l'Ararat. « Argouri » signifie : « Il planta la vigne. » D'ailleurs l'Arménie a toujours été signalée, à toutes les époques de l'histoire, comme une province où la vigne possédait une luxuriance extraordinaire. C'est dans ce sens qu'en parlent Hérodote, Strabon, Athénée, etc.

De fait Köppen signale que la vigne est restée spontanée dans la Transcaucasie [2]. Quant à De Candolle, dans son grand travail sur *l'Origine des plantes cultivées*, il assigne comme patrie originelle à notre vigne la région forestière qui s'étend du Turkestan et du Caucase aux montagnes de Thrace. En ces régions, la vigne est encore aujourd'hui une plante sauvage, — si tant est qu'elle ne le soit pas simplement redevenue [3].

Ainsi donc nous voici ramenés à l'origine orientale de la vigne, dont on voulait faire une légende sans portée et sans force. Rien n'est plus significatif au contraire que cet immense et catégorique témoignage de l'antiquité qui, d'ailleurs, ne contredit nullement, comme on a l'air de croire, les données paléontologiques, mais les complète, les éclaire et aide grandement à les interpréter.

Il n'est pas jusqu'à la philologie qui ne parle peut-être dans le même sens que l'histoire des mythes et que les traditions elles-mêmes, quoique avec beaucoup plus d'incertitude.

Pour A. Jardé, Victor Bérard, Mus-Arnolt, les mots οἶνος, *vinum*, ἄμπελος semblent d'origine sémitique [4]. Οἶνος, ce serait l'hébreu *Yaîn*, l'assyrien *înu*, le chaldéen *anavim*, l'éthiopien *wàyn*, et le latin *vinum*. Ἄμπελος, ceci plus aventuré, serait l'hébreu *'askelôt*, grappe. Mais on a nié cette origine. D'ailleurs nos lecteurs se souviennent peut-être que ce côté des étymologies sémitiques reste le point téméraire, et d'ailleurs secondaire, du magnifique travail de M. V. Bérard, *Les Phéniciens et l'Odyssée*. Deux savants de grande valeur, M. Dussaud dans son livre si remarquable sur *Les Civilisations préhelléniques* [5], et M. Meillet dans les *Mémoires de la Société linguistique de Paris* [1], supposent et admettent que les termes sémitiques grecs et latins sont indépendants entre eux et dérivent des langues égéennes, de nous d'ailleurs totalement inconnues. Ces discussions ne sont que la suite des longues controverses du XIXe siècle sur le même sujet. Ad. Pictet, dans son livre fameux *Les origines indo-européennes*, rattachait naturellement aux langues aryennes les mots principaux désignant la vigne et ses dérivés [2]. Ce serait l'adjectif *vêna*, aimé, donné comme épithète au Sôma, la liqueur divine d'immortalité, qui, d'après cette école, aurait donné l'arménien *ghini*, et les autres synonymes de *vinum* cités plus haut. Fait certain parmi tant d'incertitudes, les langues indo-européennes avaient dès l'origine un mot pour l'ivresse : sanscrit *mâdhou*, cf. μεθύ et latin *temetum*, *temulentum*. Mais l'ivresse ne vient pas que du vin et l'on a aussi le suédois *medo*, hydromel, le slave *meddus* et le lithuanien *medu*, le miel.

Il n'importe d'ailleurs pour ces détails. Il n'est pas douteux, pour ce qui regarde la vigne, qu'elle a été importée d'Orient, et c'est la conclusion des érudits et des botanistes [3], — ou, tout au moins, que sa culture est d'origine orientale, et ainsi pense un de ses principaux historiographes [4].

Mais si le rôle de l'Orient, dans la culture de la vigne, est de premier plan, quel est celui de Noé ? C'est ce qui nous reste à voir.

III. NOÉ ET LA VIGNE. — L'histoire de Noé commence au chapitre V de la Genèse, verset 29. Le chapitre IV et les 28 versets suivants contiennent l'histoire de l'humanité depuis la chute. C'est un texte, en sa brièveté, extrêmement riche d'événements. Mais ceux-ci y apparaissent plutôt par leur reflet que dans leur accomplissement ; il faut les chercher par leur interférence dans un exposé qui se présente à nous comme une généalogie.

Il y a d'abord la généalogie des Caïnites (IV, 17-24) où nous voyons apparaître la vie de cité dans l'humanité primitive : Caïn eut pour fils Hénoch, et il se mit à bâtir une ville, qu'il appela elle aussi Hénoch, du nom de son fils. Lamech le Caïnite est l'un des types les plus représentatifs de cette branche humaine ; il eut d'Ada, sa première femme, Jabel, « le père de ceux qui habitent sous des tentes au milieu des troupeaux, » c'est-à-dire des pasteurs nomades, et Jubal, « le père de tous ceux qui jouent de la harpe et du chalumeau, » ce qui nous fait assister à la naissance de l'art musical. De sa seconde femme, Sella, Lamech eut Tubal-Caïn, « qui forgeait toute espèce d'instruments tranchants d'airain et de fer » : vigoureux raccourci où nous voyons indiqués l'âge du bronze et l'âge du fer dans les régions mésopotamiennes. On sait que c'est de là approximative-

[1] Daremberg et Saglio, *Dictionnaire*, v° ZAGREUS.

[2] Köppen, *Geog. Verbreitung der Holzgewächse des Russlands u. des Kaukasus*, I, 97.

[3] « Dans la Margiane, dit Strabon (c'était une partie de la Bactriane), le pays abonde en vignes, et on y trouve des ceps si gros qu'il faut deux hommes pour les embrasser, ainsi que des grappes de raisins de deux coudées de longueur. » Liv. II, ch. I, § 14. — « En Arménie, dans la région au sud du Caucase et de la mer Caspienne, et dans celle de l'Oxus, la vigne pousse des rameaux vigoureux qui s'attachent aux arbres des forêts jusqu'aux sommets les plus élevés et donne des fruits excellents sans qu'il soit nécessaire de la tailler et de la cultiver. » E. Lévesque, dans *Dict. de la Bible*, v° VIGNE, col. 2424.

[4] A. Jardé, dans Daremberg et Saglio, v° VINUM ; V. Bérard, *Origine des Cultes arcadiens*, p. 169 ; Mus-Arnolt, *Semit. Words in Greek and Latin*, p. 143 sq.

[5] 2e édit., Paris, 1914, p. 439.

[1] T. XV, p. 161 sq.

[2] 2e éd., t. I, p. 320.

[3] Par exemple, outre tous ceux que nous avons déjà cités, Hehn, *Kulturpflanzen u. Hausthiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland u. Italien*. 5e éd., 1887, p. 65.

[4] Thudichum, *Traube und Wein in der Culturgeschichte*, p. 5 sq.

ment qu'est partie l'industrie de la pierre, aux âges précédents ; c'est également de là que rayonna l'industrie des métaux. Elle y naquit de bonne heure et très vite. « Le plus ancien foyer des inventions métallurgiques correspond à la Chaldée ou à l'Elam, dont les montagnes sont riches en minerais cuivreux [1]. » Dans ces régions, à cette date, l'écriture était déjà inventée. D'ailleurs, là surtout, la distinction entre époque du bronze et âge de la pierre, ne fut jamais nette : les deux se compénètrent. La pierre taillée continua à fournir des outils longtemps encore après que l'on sut en faire en métal. M. de Morgan calcule que l'invention de la métallurgie se placerait, en Chaldée, « vers le sixième millénium avant notre ère, tandis qu'elle ne parvint aux centres de civilisation égéens que vers le trentième siècle et en Scandinavie qu'au XVIIIe ou XXIIe siècle avant J.-C. [2]. »

Ainsi la généalogie des Caïnites nous révèle l'existence d'une civilisation avancée, matériellement s'entend, avant le déluge. Elle nous fournit des repères chronologiques précieux : l'âge du bronze a commencé depuis longtemps déjà, en Chaldée, aux temps de Noé et du déluge.

Celle des Séthites est muette sur les détails de ce genre. Elle aboutit à Lamech le Séthite, père de Noé. Puis survient le déluge, aux temps glaciaires ou interglaciaires selon toutes vraisemblances.

C'est l'événement capital de la vie de Noé ; il n'est pas sans rapport avec nos recherches. En effet Noé se trouva transporté avec l'arche vers le nord-ouest des plaines mésopotamiennes, et « au septième mois, le dix-septième jour du mois, l'arche s'arrêta sur les montagnes d'Ararat. » (Genèse, VIII, 4). Qu'il faille entendre par là le mont Ararat lui-même ou quelque autre montagne d'Arménie ou du Kurdistan, il n'importe [3]. Nous voici arrivés aux pays de la vigne, aux pentes de ces « vallées alluviales d'une fécondité inépuisable [4]. »

« Noé, qui était cultivateur, commença à planter la vigne. Ayant bu du vin, il s'enivra..., » etc. (Gen., IX, 20-21). C'est le texte essentiel pour notre sujet. Il implique, sinon absolument, du moins très vraisemblablement, l'ignorance par Noé des effets du vin ; il n'implique pas la découverte de la vigne, ni même rigoureusement le titre, pour Noé, de premier viticulteur.

Pourtant il est quelques réflexions qui s'imposent. Avant le déluge déjà Noé cultivait la terre dans les plaines de Sennaar, puisque le texte le donne comme cultivateur de profession. S'il eût connu la vigne, ne l'eût-il pas déjà cultivée ? Et pourquoi dans ce cas cette expression qui n'est pas sans une certaine emphase voulue : « Noé commença à planter la vigne » ? Et s'il l'eût dès lors cultivée, il n'est pas vraisemblable que c'eût été sans connaître le phénomène de la vinification. Pour user du raisin simplement comme fruit de table, — si l'on peut dire, pour un temps où la table était un meuble fort inconnu, — il n'était point besoin de se livrer à la culture de la vigne, à une culture qui méritât ce nom. En ces âges et en ce pays, la vigne était presque un arbre, par les proportions gigantesques qu'elle atteignait, et d'une fécondité prodigieuse.

Il n'est donc pas absolument invraisemblable que la vigne rencontrée sur les pentes du pays d'Ararat fut une nouveauté pour Noé, mais il n'est pas non plus nécessaire de l'admettre. Il est extrêmement probable que la viticulture en était une pour lui, au contraire, et à peu près certain que la vinification était, sous une forme aussi rudimentaire qu'on voudra, de sa part une découverte. Et ce qui est vrai de Noé, l'est des populations mésopotamiennes, ses contemporaines. Ce qui revient à dire que les populations de beaucoup les plus civilisées du monde ignoraient, à l'âge du bronze, la fabrication du vin et ses usages. Est-il admissible, après tout ce que nous avons dit, que les rameaux éloignés, que les peuplades d'Europe, qui n'en étaient encore qu'à la pierre taillée, aient pu dépasser en ce point les civilisations asiatiques ? L'homme est partout et toujours le même, et s'il est vrai qu'aujourd'hui, comme le remarquait M. Brunhes, la culture de la vigne suppose une civilisation avancée, cela ne l'était pas moins il y a huit ou dix mille ans.

Nous arrivons ainsi aux conclusions suivantes : 1° La paléontologie n'oblige nullement à rejeter l'origine orientale de la vigne cultivée et de la viticulture. 2° Tout l'ensemble des faits historiques confirme au contraire cette origine. 3° Toutes les vraisemblances localisent cette origine en Arménie. 4° Toutes les vraisemblances concordent donc avec le récit de la Bible. 5° Mais celui-ci ne comporte pas absolument l'attribution à Noé de l'invention primitive de la viticulture et de la vinification.

Celles-ci une fois découvertes se propagèrent avec une rapidité considérable. Dès la plus haute antiquité l'Assyrie et l'Egypte les possédèrent. La vigne figure sur les plus anciens monuments et dans les plus anciennes inscriptions de ces deux pays. Les Egyptiens en attribuaient l'introduction à Osiris, le cinquième Pharaon divin, le roi de l'âge d'or, dont la légende a plus d'un trait qui rappelle l'histoire de Noé.

Q. — 1° Dans une grande communauté qui renferme 500 sujets, il y a deux confesseurs : l'un pour le noviciat, l'autre pour les professes.

[1] J. de Morgan, *Les Premières Civilisations*, p. 169.

[2] *L. c.*, p. 166. — Encore faut-il noter que la tendance de la science actuelle (Ed. Meyer, R. Dussaud) est de réduire la chronologie adoptée par M. de Morgan (chronologie longue) d'environ mille années (chronologie courte).

[3] « Pour les traditions locales, la vraie montagne sainte n'est ni le mont Ararat, ni le mont Sipan, mais bien le mont Joudi, à l'est de Jésireh, entre le Tigre et les districts du Batoan, des Hakkiari et des Badhinan. Il y a, en effet, au sommet du mont Joudi, un important Ziaret ou sanctuaire où tous les ans, au mois d'août et par les plus terribles chaleurs de l'été, des milliers de chrétiens, de musulmans, de Yezides vont célébrer la fête de Noé. Dans un village voisin, Hassana, on montre même son tombeau. » J. Gorek, *La France et le Kurdistan*, dans le *Correspondant*, 10 sept. 1919, p. 909.

[4] J. Gorek, *l. c.*, p. 915.

Le confesseur des novices est-il soumis à la loi du triennat comme le confesseur des professes?

Il y en a qui prétendent que le confesseur des novices n'est pas soumis à cette loi, parce que cette loi est faite pour que les mêmes religieuses n'aient pas trop longtemps le même confesseur. Or, dans le cas présent, comme le confesseur du noviciat change de sujets tous les deux ans, ils ne voient pas pourquoi le confesseur serait soumis à cette loi puisqu'il n'a plus les mêmes sujets après deux ans.

D'autres prétendent que le confesseur est soumis à cette loi du triennat, parce que le *Codex* dit que le confesseur des novices est soumis aux mêmes lois que le confesseur des professes. Q'en pense l'*Ami?*

2° Les constitutions d'une communauté religieuse au sujet de l'élection de la Supérieure Générale, se lisent comme suit :

« La Sup. Gén. est élue pour trois ans. Après ces trois ans elle pourra être réélue une première fois, à condition qu'elle réunisse les deux tiers des suffrages. Elle ne pourra pas être réélue une seconde fois, mais après avoir été trois ans hors de charge, elle pourra être élue de nouveau et continuer dans sa charge comme la première fois ».

On demande si après avoir passé ainsi douze ans dans cette charge elle peut encore être élue après avoir été trois ans hors de charge. Le Codex défend-il une cinquième élection ?

R. — Ad I. Le texte est formel (Can. 566) : « *Circa sacerdotem a confessionibus in mulierum novitiatibus, serventur præscripta can. 520-527.* » Or, il est dit au can. 526 : « *Religiosarum confessarius ordinarius suum munus ne exerceat ultra triennium ; Ordinarius tamen eum ad secundum, imo etiam ad tertium triennium confirmare potest, si... etc.* » Tous les raisonnements échouent devant la lettre claire d'un texte positif de droit et il ne semble pas que le texte en question ici manque de clarté.

Au premier abord, le cas du confesseur spécial des novices paraît assez différent de celui des religieuses professes de la communauté ; aussi n'est-ce point sans doute le même motif qui a déterminé le Législateur à appliquer le même régime de changement aux deux catégories ; ou plutôt, disons, pour mieux préciser notre pensée, que le changement du confesseur des professes s'impose pour deux raisons, alors que de ces deux raisons une seule subsiste, mais suffisante encore, pour le confesseur du noviciat. Expliquons ceci.

Le maintien trop prolongé d'un confesseur de religieuses en général peut présenter deux inconvénients : 1° un inconvénient *objectif* du côté des pénitentes qui à la longue sont exposées à se lasser d'avoir toujours affaire au même prêtre, ou à le supporter difficilement pour des raisons d'indisposition, et peut-être d'opposition, de désaccord, enfin, personnel ; 2° un inconvénient *subjectif*, du côté du confesseur lui-même, que nous n'offenserons point en disant qu'avec le temps la tentation est là, qui le guette, de se laisser figer dans une routine, une négligence, une hypertrophie de personnalité, qui finalement ne tournent pas au plus grand bien spirituel de ses dirigées.

De ces deux inconvénients, sur lesquels nous n'avons pas à insister autrement, le premier, l'objectif, n'est pas à craindre pour les novices qui ne restent que peu de temps (un an en règle générale) sous la conduite spirituelle de leur confeseur. Mais l'autre, le subjectif peut tout aussi bien se présenter chez celui-ci que chez le confesseur des professes, en raison du même ministère trop longtemps prolongé dans la même maison, sinon sur des sujets identiques, au moins sur un même terrain, dans un même milieu, sous la directive d'une même règle et l'influence ambiante d'une même communauté. Il n'est pas téméraire, pensons-nous, de conjecturer que la perspective de cet inconvénient particulier, d'un homme qui dure trop au même endroit, a déterminé le Législateur à limiter le temps de son ministère, tout comme il l'a fait pour le confesseur des professes. Et sans doute les Supérieures de Congrégations n'auraient point de peine à développer notre pensée d'après leur personnelle expérience, qui a pu leur apprendre qu'il n'est pas bon, en règle générale, qu'un confesseur de novices reste au même endroit trop longtemps en fonction.

Ad II. — Le *Codex* ne résout nulle part expressément cette question. A propos des Supérieures locales il formule, il est vrai, la règle des deux triennats successifs possibles, avec interdiction d'un troisième triennat immédiat dans la même maison. Quant aux Supérieures générales, il dit seulement : *Superiores majores sint temporarii, nisi aliter ferant constitutiones.* (Can. 505).

Puisqu'il s'agit présentement d'une Supérieure générale, tout dépend donc des constitutions. Celles-ci, pour la Congrégation dont vous parlez, ont prévu la possibilité de quatre triennats successifs, avec interposition de trois ans de repos entre les deux groupes de six années de supériorat. Vous demandez si au bout de ces 15 ans la même Supérieure pourrait être encore une cinquième fois réélue après un nouvel intervalle de trois ans.

Toute la question revient à savoir si le silence de vos Constitutions sur cette cinquième élection est limitatif, ou non. A notre avis l'on n'est pas tenu de l'interpréter dans un sens limitatif. *Qui tacet consentire videtur,* quand celui qui se tait a le pouvoir et le devoir de parler, s'il n'est pas consentant, ce qui est certainement le cas chez un rédacteur de Constitutions religieuses sur un point aussi grave, dont la précision positive importe au premier chef à la vie organique de la Congrégation. Si donc l'on n'a pas interdit cette cinquième et sixième élection de la même Supérieure, c'est qu'on n'a pas vu qu'il y eût nécessité de l'interdire ; et si l'on n'en a pas parlé, c'est parce que le cas, très rare, presque chimérique, n'a pas paru mériter d'être l'objet d'une disposition législative, la loi ne visant que les *communiter contingentia* et laissant à qui de droit le soin de régler les exceptions et les *per accidens* par déduction des principes d'interprétation générale. Du reste, puisqu'on trouve possible de réélire la même Supérieure *in eadem domo* pour un second sexennat après trois ans de déposition, pourquoi n'en serait-il pas de même pour un troisième après trois nouvelles années de repos?

C'est ainsi d'ailleurs que nous interpréterions,

pour les supérieures locales, le texte du *Codex* qui défend de les laisser en charge dans la même maison pour un troisième triennat *immédiat*, mais n'interdit pas pour cela un troisième triennat *médiat*, c'est-à-dire après une sortie de charge pendant trois ans.

Q. — L'an dernier, p. 1277, vous avez dit qu' « il peut y avoir *émission sensible de sons*, de mots, de phrases parfaitement intelligibles, sans émission de voix au sens ordinaire du mot. » Un confrère me soutient que cette émission sensible de mots, etc., peut avoir lieu *sans qu'il y ait mouvement de la langue et des lèvres*. Je lui réponds qu'alors il n'y a plus *prononciation*, ce qui est nécessaire pour la sainte messe, le bréviaire, les sacrements. Il n'est pas convaincu malgré la définition de la prononciation par Génicot, II, 57. Qui a raison ?

R. — Votre ami n'a pas tort, ni Génicot non plus. Gardons-nous des subtilités physiologiques exagérées, là où il s'agit d'une affaire humaine, morale, à traiter donc *humano modo*. Tout le monde sait qu'il est des lettres autres que les labiales et dentales, et que les gutturales sont sensiblement émissibles, même avec expression philologique à la rigueur suffisante pour être entendues et comprises. Mais ce n'est pas là de la « prononciation », encore moins de la conversation courante. Avec une ou deux syllabes possibles, et disparates, on ne fait pas une phrase. Mettons les choses au pis, ou au mieux, comme on voudra, et supposons ces articulations arrière-palatales ou gutturales, susceptibles d'un sens continu « audible » et intelligible ; leur emploi dans les formules sacramentelles serait tout au moins douteusement valide, donc à interdire ; et finalement, il faut en pratique s'en tenir à la solution que nous avons donnée, d'après l'enseignement commun des théologiens, en poussant un peu plus loin qu'eux l'analyse de la « phonation » nécessaire et suffisante dans la prononciation des formules de sacrements.

Q. — Un fidèle se trouve dans une église où l'on célèbre simultanément plusieurs messes. Il a l'intention de s'unir à chacune. Participe-t-il aux fruits spéciaux de chacune ou d'une seulement ? En d'autres termes, peut-on entendre plusieurs messes à la fois ?

R. — Vous identifiez deux choses bien distinctes : l'audition de la messe et la participation à ses fruits. Sans doute, on n'entend pas la messe sans en recueillir une part, mais on peut parfaitement participer aux fruits du saint sacrifice sans y assister.

Pour avoir part aux fruits de la messe, il suffit de coopérer à l'oblation du saint sacrifice. Or la messe est le sacrifice de l'Eglise. Tous les fidèles y coopèrent donc véritablement, bien qu'à des degrés divers, du seul fait qu'ils appartiennent à l'Eglise. Ils offrent le saint sacrifice avec le prêtre. La liturgie de la messe l'atteste en maints endroits : « *Nous* vous offrons, dit le prêtre, le calice du salut ; » ou bien : « Prions afin que mon sacrifice, *qui est aussi le vôtre*, soit agréable à Dieu, » etc. C'est pourquoi tous ont part aux fruits de toutes les messes qui se célèbrent.

Mais il est certain aussi que la participation aux fruits du saint sacrifice est en proportion de la coopération. Ceux-là ont donc une part plus grande qui coopèrent plus activement avec le prêtre, soit en concourant à la célébration du saint sacrifice par des actes extérieurs, comme en servant la messe, soit simplement en s'unissant à lui d'intention par des actes intérieurs, comme des affections, des désirs, des pensées pieuses.

Or rien n'empêche qu'un fidèle s'unisse d'intention, par exemple, à toutes les messes qui se célèbrent en ce moment sur la terre. Ainsi, sans y assister, il offre cependant réellement avec tous les prêtres qui célèbrent, et il a sa part à toutes les messes. Votre fidèle reçoit donc sa part, en proportion de sa coopération, de toutes les messes qui se célèbrent simultanément dans l'église où il se trouve.

Mais peut-il entendre plusieurs messes à la fois ? L'audition de la messe est une coopération plus parfaite au saint sacrifice que la simple union d'intention. Elle requiert l'assistance effective et l'attention au mystère qui se déroule en phases successives. Or pour *suivre* une action qui se développe, l'esprit ne saurait être occupé à des choses étrangères. On ne peut donc pas, à notre avis, entendre plusieurs messes à la fois.

Pratiquement votre fidèle, tout en s'unissant d'intention à toutes les messes qui se célèbrent dans l'église, suivra l'une d'elles attentivement. Ainsi il participera à toutes, mais à celle-là dans une plus large mesure.

Q. — Peut-on dire que les âmes du purgatoire souffrent de la peine du dam ? Certains auteurs semblent le faire croire ; et pourtant comment pourrait-on identifier la séparation d'avec Dieu imposée à ces âmes qui sont en état de grâce, avec la séparation à laquelle sont assujetties les âmes des damnés ?

R. — Les peines de l'autre vie sont spécifiées par rapport à la vision béatifique. La peine du dam est la privation de cette vision. Or les âmes du purgatoire, comme les âmes des damnés de l'enfer, sont privées de la vision béatifique. En ce sens, on peut donc dire qu'elles subissent la peine du dam.

Mais tandis que les damnés sont *exclus* de la vision béatifique, les âmes du purgatoire sont seulement *retardées* dans sa possession. Chez les uns la peine du dam entraîne la haine de Dieu, chez les autres elle comporte l'amour. Différence importante. C'est pourquoi le terme de peine du dam, s'il est appliqué aux âmes du purgatoire, appelle une explication. En enfer la peine du dam est pure et simple : *pœna damni simpliciter ;* en purgatoire, elle est relative : *pœna damni secundum quid*. Aussi est-il préférable de réserver ce terme pour désigner uniquement la peine des damnés de l'enfer.